

孟子, 荀子の 心論과 莊子の 心論 대비 연구*

장 원 태

1. 서 론

전국 시대 중기 이전의 사상가들은 마음[心]을 그다지 중요한 개념으로 고려하지 않았다. 『論語』의 경우에는 6차례 등장할 뿐이고, 『論語』보다 후대의 저술인, 『墨子』에서는 마음에 대한 언급은 제법 많지만, 마음이 중심 주제로 부각되지는 않았다. 孟子와 莊子에 와서야 비로소 마음을 수양론의 관점에서 고찰하기 시작한다. 그렇다면 이 당시에 왜 마음이 중요해졌을까? 현재까지 마음이 어떤 과정을 거쳐 철학적 범주로 등장했는지에 대한 가시적인 연구 성과는 없다. 孟子와 莊子를 제외하고 先秦 사상에서 마음을 중시하는 사상가로 보는 荀子를 들 수 있다. 墨家, 法家와 비교해 보면, 孟子, 莊子, 荀子는 이론적인 공통점을 가지고 있다. 이들은 자기 수양을 강조하고 있다는 점과 자기 수양의 과정에서 마음이 중심 문제로 부각되고 있다. 孟子의 흔들리지 않는 마음[不動心], 莊子의 마음의 체계[心齋], 荀子의 마음을 비우고 한결같이 하며 고요히 하기[虛一靜]등이 이에 해당한다. 이러한 문제 의식은 개인에 대한 자각이 시작되면서 부각된 것이다. 개인에 대한 관심은 외부의 국가적 사회적 권력이나 물개인적 사상에 대한 반성에서 생겨난 개인의 자각을 전제로 하고 있다. 이러한 문제에서 본다면, 자기를 위하기[爲己], 자기를 존중하기[重己] 등의 개념은 외부의 권력과 개인의 희생을 요구하는 전체주의 사상에 대항하는 노력으로 볼 수 있다.¹⁾ 墨家와 法家の 단계

* 본 논문은 1998년 2월에 제출한 필자의 석사학위논문인 「孟子·荀子の 心論과 莊子の 心論 대비연구」를 발췌하여 일부 수정한 것이다. 분량상의 문제로 3장인 「孟子와 荀子の 心 이론」은 생략하였다.

에서는 한 개인이라는 말을 이기심과 거의 동의어로 사용되고 있다. 墨家는 천하의 혼란의 원인을 모두 자기 자신만을 사랑하는 것에서 찾았다. 따라서 墨家は 사회 구성원들에게 철저한 자기 희생과 조직의 상하 구조에 대한 절대적인 복종(上同)을 요구한다. 法家は 인간이란 모두 자신의 욕망에 따라서 행위한다고 생각한다. 그리고 개인의 욕망 추구란 국가의 부국강병과는 모순된다고 생각한다. 이러한 점에서 法家は 개인의 자율성을 철저하게 부정하려고 노력한다. 이들과 비교하면 莊子, 孟子, 荀子 등의 사상가들에게 자기 자신(己)이란 제거해야 할 대상이 아니다. 자기 자신(己)에 대한 관심은, 莊子에게서는 자기를 위하기(爲己),²⁾ 荀子에게서는 자기를 존중하기(重己『荀子』「正名」) 등의 개념으로, 孟子에게서는 한 개인의 내면(性善)에 대한 주목으로 나타난다. 그리고 이들에게 각 개인에 대한 관심은 결국 마음(心)으로 이어지고 있다. 그리고 이러한 점들이 마음 이론상의 유사점으로 드러나게 된다.

이들은 각기 다른 이론을 전개한 사상가들이에도 불구하고 개인에 대한 자각을 마음과 관련시킨다는 점에서 공통점이 있다. 따라서 이들의 공유 지점들을 밝히고, 孟子, 荀子가 莊子와 어떤 점에서 달랐는지 검토해 보는 일은 이들 세 사상가들을 재평가해 볼 수 있는 계기를 마련해 줄 수 있다. 또한 이러한 공유점들을 확인해 보는 작업이 莊子의 마음 이론의 이해에 도움이 될 것이다.

莊子의 마음(心)에 대해서는 철학사에서 많이 다루어진 주제였다. 그러나 莊子의 마음이라는 테마를 孟子, 荀子, 莊子가 갖고 있는 공통 지반에 근거하여 조망한 연구 성과는 없다. 그 일차적인 이유는 아직까지 先秦 사상에 등장하는 마음 개념이 전체적인 조망하에서 연구된 적이 없기 때문이다. 또다른 이유는, 이전까지 대부분

- 1) 박정철, 「여씨춘추에 나타난 자연과 인간에 관한 연구」, 서울대 철학과 석사, 1997, pp.56-57.
- 2) 『莊子』「德充符」이하 편명만 표기. 일반적으로 道家는 無己를 주장하고 있다. 이러한 점에서 爲己는 無己와 모순되어 보인다. 이러한 문제는 己가 두 가지 맥락에서 사용되기 때문에 발생한다. 이기심이나 주관적 편견을 거론할 때에는 無己를 주장하지만, 자기 수양의 의미를 강조할 때는 爲己를 주장한다.

의 莊子 연구자들은 莊子の 사상을 諸家와의 차이점을 중심으로 이해했기 때문이다. 일반적으로 그들이 莊子와 諸家の 차이점에 주목했던 이유는 莊子가 당대의 儒家, 墨家, 名家 등에 대해 모두 부정적인 태도를 가지고 있었기 때문일 것이다.

기존 연구 성과로는 莊子에게 마음이 왜 중요한 개념이었는지, 그리고 孟子, 荀子와 공통점이 왜 발생했는지 설명하기 어렵다. 필자는 이러한 문제의식하에 첫째, 이들이 가지고 있던 공통된 문제 의식 속에서 장자의 마음 이론이 제기되는 배경을 설명하겠다. 그리고 두번째로 이들이 가지고 있던 공통된 문제 의식을 배경으로 孟子, 莊子, 荀子가 마음 이론을 통해 주체성 확립으로 나아가는 과정을 살펴 보겠다. 그리고 이 과정에서는 莊子 마음 이론의 특색을 부각시키도록 하겠다.

2. 心 이론 제기의 배경

荀子, 孟子, 莊子の 공통점으로 지적할 수 있는 것은 자기 자신[己]에 대한 적극적인 관심이다. 이러한 관심은 인간을 이기적인 존재로만 이해하는 法家 사유에서는 찾아보기 힘든 면이다. 이러한 관심은 한 개인에 대한 강조, 즉 자기를 위하기[爲己], 자기를 존중하기[重己] 등과 같은 형태로 드러난다. 그리고 자기 자신에 대한 강조는 자기 밖의 존재들과 대립되는 의미에서 자기/외물[己/物], 자기/타인[己/人], 외물을 부리기/외물에게 부려지기[役物/役於物], 자기 안에 있는 것/자기 밖에 있는 것[在我者/在外者] 등의 대립으로 나타난다. 어떤 맥락에서 이러한 대립이 나오는지 살펴 보기로 하자.

옛날의 지인(至人)은 먼저 자기 자신에게 있는 것을 보존한다. 그런 후에 남에게 있는 것을 보존한다. 자기 안에 있는 것이 안정되어 있지 않은데, 어느 겨를에 난폭한 자의 소행을 [바로잡는 데] 이를 수 있겠는가! (「人間世」)

마음이 이치를 경시하면서 외물을 중시하지 않는 일은 없다. 외물을 중시하면서 내심에 걱정이 없는 일은 없다. 행동이 이치를 떠나 있으면서 밖으로 위험을 만나지 않는 일은 없다.... 이러한 경우를 자기 자신을 외물에 부려지게 만든다[以己爲物役]라고 일컫는다. 마음이 평안하고 유쾌하면 [보이는] 색깔이 보통에 못 미쳐도 눈을 즐겁게 하고 소리가 보통에 못 미쳐도 귀를 즐겁게 하며 채소 반찬에 나물국이라도 입을 즐겁게 한다... 이는 자기를 존중하고 외물을 부리는 것(重己役物)이다(『荀子』「正名」).

위의 인용문들은 자기 자신의 자세나 마음 가짐의 중요성에 대해 말하고 있다. 첫 번째 인용문의 경우, 타인의 행위를 바로잡기 이전에 자신의 자세를 바로잡는 일이 중요하다는 점을 지적하고 있다. 그리고 두 번째 인용문의 경우, 자신의 마음을 바로 잡은 이후에야 외부 사물과의 관계를 제대로 맺을 수 있음을 지적하고 있다. 이러한 주장은 자기 수양을 강조하는 사상가들에서 흔히 볼 수 있다. 한 가지 주목할 점은, 위에서 지적했듯이, 자기[己]와 타인[人], 그리고 자기[己]와 외물[物]을 대립시키고 있다는 사실이다. 여기서 외물[物]이라는 말은 자기 외부의 존재라는 의미를 가지고 있다는 점에서 타인[人]의 의미까지 포함하고 있다. 따라서 간단히 자기/외물[己/物]이라는 대립 구도로 정리해 볼 수 있다. 논의를 보다 심도있게 전개하기 위해 '己'와 '物'의 의미를 살펴보도록 하겠다.

먼저 物의 의미에 대해 살펴 보자. 『說文解字』, 『漢語大詞典』, 『大漢和辭典』 등을 참고해 종합해 보면, '物'은 일반적으로 다음과 같은 의미를 갖고 있다. 1) 세계에 존재하는 개물들 각각을 의미하는 경우이다. 2) 가장 널리 쓰이는 경우이며, 『說文解字』에서 제시하고 있는, 만물(萬物)로서의 의미이다. 1)에 대한, 즉 세계에 존재하는 개물들에 대한 총칭이다. 1)과 2)은 단순히 물리적인 실재만을 지칭하지는 않는다. 物이라는 말에 지위, 관직 등이라는 의미도 포함된다. 物이라는 말로 각종 제도들을 지칭하는 경우도 있기 때문이다.³⁾ 3)은 己나 我와 대비되는 의미에서 쓰이는 것으로, 자기 외부

3) 艾農力, 「先秦哲學物範疇的發展」, 『中國哲學思想史研究』, 1985-1, 北京,

[外境]를 지칭한다.⁴⁾ 즉 자기 외부라는 영역의 의미를 포함하고 있다. 그냥 物이라 하지 않고 外物이라고 지칭하여 '外'라는 글자를 덧붙이는 경우는 이러한 의미를 부각시키기 위한 목적이 있다고 할 수 있다.⁵⁾ 이 경우에 物과 己는 서로 영향을 줄 수 있다. 이러한 예로는, 荀子が 말하는 외물에 의해 부러지기[役於物], 莊子が 말하는 외물에 감응하기[應物], 孟子的 外물을 바로잡기[正物] 등을 들 수 있다. 따라서 己와 物을 대비시키는 도식에서 物은 3)의 의미에 해당한다.

한편 己란 기본적으로 자기 자신이라는 의미이다.⁶⁾ 위에서 말한 爲己(莊子), 重己(荀子), 혹은 正己(孟子) 등의 표현에서 알 수 있듯이, 자기 자신[己]이란 중시하고 위해야 할 대상으로 간주된다. 동시에 己는 物에 대립되는 의미에서 확보해야 할 영역이다. 예를 들자면 楊朱학파는 物과 己의 대립에서 자기에게 속한 생명 중시의 길을 추구했다.

楊朱 학파는 바로 이러한 문제를 자기 철학의 출발점으로 삼았다. 楊朱 학파는 세상 일이란 인간의 의지대로 되지 않는다는 통찰[外物不可必]에서 '先己'의 문제를 제시한다.⁷⁾ 인간이 어떤 행위를 하

中國社會科學出版社, 1985, pp.29-32 참조. 艾農力은 이 논문에서 先秦시대 物論을 정리하면서, 『莊子』「天下」편의 내용을, 物 개념을 중심으로, 분석했다. 그는 「天下」편의 저자가 物에 대해 입장을 중심으로 제가를 분류하였다고 주장했다.

- 4) 이에 해당하는 용례로는 다음과 같은 표현을 들 수 있다. 其本在人心之感於物也. 孔穎達疏: 物, 外境也. 『禮記』「樂記」人心之動, 物使之然也. 唐 張守節 正義: 物者外境也. 外有善惡來觸於心, 則應觸而動. 故云物使之然也. 『史記』「樂書」박정철은 己가 영역의 의미로 사용된다는 점에 근거하여 物에도 영역의 의미가 있다고 추측하고 있다. 필자는 이러한 견해를 수용하였다. 박정철, p.28과 『呂氏春秋』「貴信」 참조
- 5) 박정철, 앞의 논문 p.28 각주 62번 참조
- 6) 己는 이중적으로 이해된다. 위에서 지적한 긍정적인 의미 말고, 부정적인 의미로는 개인적인 이기심이나 주관적인 편견을 지시한다. 舍己(孟子), 無己(莊子) 등의 표현 등에 나오는 己가 이에 해당한다고 할 수 있다. 참고적으로 지적해 두자면, 己와 我的 기본적인 차이는 다음과 같다. 我가 일인칭 화법의 '나'를 지칭하는 반면, 己의 경우에는 '자기 자신'을 의미한다. 己는 재귀적인 의미를 지니고 있다.

더라도 바라는 결과를 보장할 수 없다면, 남는 것은 자기 자신(己) 뿐이라는 것이다. 楊朱 학파는 己에 주목하면서, 生의 문제를 끌어낸다. 세상 일에 대해 거리를 두고 바라보면서, 자기 자신에게 가장 중요한 것이 무엇인가라고 묻는 것이다. 楊朱학파는 여기서 한 발 더 나아가, 이념, 재산, 지위, 천하 등의 物과 한 개인(己)과의 관계를 재정립한다. 楊朱학파는 규범, 재산, 지위, 천하 등의 物은 삶을 기르는 도구라고 규정한다.⁸⁾ 物이 인간의 삶보다 우위에 있어서는 안된다는 것이다. 楊朱학파는 이러한 관계 규정에 근거하여, '외물을 가벼이 여기고 삶을 중시해야 한다(輕物重生『韓非子』「顯學」)'고 주장한다. 다시 말하면 物에 대해 거리를 두고 바라보면서, 이것이 자신의 삶에 이로울 것인지 아닌지 판단하겠다는 것이다. 輕物重生은 두 가지 측면에서 이해할 수 있다. 첫 번째로는 生이라는 판단 기준을 확보하고, 두 번째로는 生을 기준으로 매 상황에서 자신의 구체적인 행위를 결정하는 것이다. 전자가 안정된 삶을 유지하기 위한 근거를 확보하는 과정이라면, 후자는 이러한 근거에 힘입어 生이 손상되지 않게 하는 구체적인 행위라고 할 수 있다. 楊朱 학파는 己의 문제를 다루면서, 生에 초점을 맞춘다. 그러나 孟子, 莊子, 荀子 등의 사상가들은 己의 문제를 다루면서, 마음(心)에 주목한다.

그렇다면, 자기 외부에 대한 천착이 문제라면, 왜 자기 자신(己) 안에서 마음이 중요시 되었는가? 莊子は 楊朱 학파의 자기 자신(己)에 대한 문제 의식을 고양하여, 단순한 개인 생명의 물리적 보존 뿐만 아니라, 그런 물리적 범주를 넘어서는 '정신의 자유'에 대해 논의하고 있다.⁹⁾ 마음이 중시된다는 점은 『孟子』와 『荀子』에서도 살펴 볼 수 있다. 자기 자신(己) 안에서도 마음에 주목한 이유는 마음이 외부적 영향에서 자유로울 수 있다는 점이 작용한 것으로 보

7) 『呂氏春秋』「先己」 필자가 이 점에 주목하게 된 계기는 다음 논문을 통해서이다. 한경덕, 「楊朱의 대안」, 『泰東古典研究』 제 9 집, 泰東古典研究所, 1993 필자는 외부 세계에 대한 불신이 안(內)으로 눈을 돌리게 된 계기가 되었다고 간주한 논자의 견해를 수용했다.

8) 物也者, 所以養性(生)也, 非所以性(生)養也. 今世之人, 或者多以性(生)養物, 則不知輕重也. 不知輕重, 則輕者爲重, 輕者爲重矣. 『呂氏春秋』「本生」

9) 송영배, 앞의 책, p.285.

인다. 외부적 영향은 크게 세 가지 점에서 고려해 볼 수 있다.

첫 번째로는 유혹의 문제이다. 이 점은 자기 통제력과 관련된 부분이다. 당시 사상가들은 재화에 대한 인간의 무한한 탐닉에 대한 위기 의식을 가지고 있었다. 莊子는 인간이 눈 앞의 이익에 정신이 팔려, 자신의 위험조차 눈치채지 못하고 있다고 지적하고 있다.¹⁰⁾ 그리고 荀子는 인간이 탐욕스러운 존재라고 생각하고, 인간의 탐욕을 방치하면 온갖 악을 저지르게 된다고 생각하고 있다. 이러한 문제에 대해 法家は 엄격한 형벌 제도를 부가하여 인간의 탐욕을 억제할 수 있다고 확신했다. 반면 마음에 주목하는 사상가들은 자기 수양을 통해 극복할 수 있다고 생각했다. 물론 욕망에 대한 이해는 서로 다르지만, 그들은 인간의 탐욕을 극복할 수 있다고 생각한 점에서는 동일하다고 할 수 있다. 마음 이론을 제시한 사상가들은 인간이 유혹에 약한 존재이고, 탐욕스러울 수 있다는 점을 인정한다. 그러나 그들은 유혹을 각 개인 스스로 통제할 수 있다고 믿고 있다.

과도한 욕망 추구를 통제하려는 시도에서 다른 신체 기관이 아닌 마음에 주목하는 이유는 여타 기관과의 차이점에서 착안한 것으로 보인다. 다른 신체 기관이 감각적 욕망 충족과 직접적인 연관을 갖고 있는 반면, 마음은 그렇지 않다는 점, 그리고 마음이 갖는 자기 통제력 등이 이에 해당한다. 孟子와 荀子는 마음의 위상을 설명하면서, 이런 여타 기관과의 차이에 주목하고 있다. 孟子는 思에, 荀子는 知에 주목했다. 孟子는 思를 통해, 荀子는 知를 통해 인간의 탐욕을 극복할 수 있다고 마음이 발휘할 수 있는 통제력의 측면을 부각시키는 점이라고 할 수 있다. 이럴 때 마음은 통제력의 근원이다.

두 번째로는 외적 강제에 대한 문제이다. 이 점은 인간이 외적 강제만으로 통제되지 않는다는 통찰을 반영하고 있다.

힘으로 사람을 지배하려 들 때는 마음으로 복종한 것이 아니라 힘이 넉넉지 못해서이다. 德으로 사람을 지배하려 했을 때는 마음에서 우러나와 진정으로 복종하는 것이니, 칠십여 명의 제자가 공

10) 「山木」에서 莊子는 모든 개물들이 이익에 휘둘러 바로 눈 앞의 위험도 눈치채지 못하는 상황에 빠져 있다고 지적하고 있다.

자한테 복종하는 것과 같다(『孟子』「公孫丑」上-3).

그러므로 입은 협박하여 침묵하게 할 수 있고, 몸은 협박하여 굽
신거리게 할 수 있지만, 마음은 협박하여도 뜻을 바꾸게 할 수 없다
(『荀子』「正名」).

이러한 주장은 法家 사상에 대한 비판으로 간접적인 비판으로 작
용할 수 있다. 왜냐하면 이러한 주장은, 가혹한 형벌로 인간을 위협
하더라도, 완벽한 통제를 이룰 수는 없다는 점을 지적함으로써, 法
을 중심으로 한 제도적인 억압은 실효성이 없다는 비판으로 이어질
수 있기 때문이다. 위의 인용문에서 孟子는 통치자가 백성의 마음을
사로잡아야 한다고 말한다. 무력을 통해 강제로 따르게 할 수 있으
나, 무력에 의한 복종은 외형적인 복종일 뿐이므로, 통치자는 백성
의 마음을 사로잡아 자발적으로 따르게 해야 한다는 것이다.¹¹⁾ 그리
고 두 번째 인용문은 荀子가 성악설을 주장함에도 불구하고, 엄한
형벌주의를 주장하지 않았던 이유를 이해할 수 있는 단서를 제공한
다. 각종 외부적인 억압에 대한 자유를 주장했던, 莊子가 마음에 주
목한 이유도 이러한 점과 결부되어 있을 것이다. 莊子의 경우, 仁義
에 대한 맹종은 정치적인 억압과 하등 다를 바 없다고 생각하고 있
다. 따라서 각종 이념적 억압에서 벗어날 것을 회구했던 사상가인
莊子에게도 마음은 꽤 매력적인 테마였을 것이다.¹²⁾

세 번째로는 세상 일이란 인간이 원하는 그대로 실현되지 않는다

11) 孟子曰 桀紂之失天下也失其民也。失其民者失其心也。得天下有道，得其民，
斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿
施爾也。『孟子』「離婁」上

12) 완벽한 사회 통제를 원하는 측에게 心이 외적 강제에 굴하지 않을 수 있다
는 점은 부정적인 의미만을 지니고 있지는 않다. 인간의 외면적 복종만으
로는 불충분하고, 인간에 대한 통제는 내면에까지 스며들어야 한다고 생각
할 수 있기 때문이다. 완벽한 통제를 가하려 한다면, 즉 아무도 감시하지
않는 순간까지도 인간에 대한 통제가 가능하려면, 인간의 心에 대한 통제
가 가능해야 하기 때문이다. 荀子가 性善이 아닌, 性惡을 주장하면서도, 외
적 강제만을 주장하지 않고, 자기 수양을 강조하는 면도 이러한 점과 결부
되어 있다.

는 사실에 주목한 측면이다.

세상의 일은 반드시 이리이러하리라고 기약할 수 없다.[外物不可必] 그래서 용봉(龍逢)은 처형 당했고, 비간(比干)은 [가슴이 파헤쳐져] 죽음을 당했고, 기자(箕子)는 미친 척 했으며, 오래(惡來)는 죽었고, 결(桀)왕과 주(紂)왕은 망했던 것이다. 군주라면 그 누구도 신하가 자신에게 충성을 다하기를 바란다. 그러나, 신하가 충성을 다하더라도, 꼭 그 군주로부터 신용을 받는다고 할 수는 없다.... 사람의 부모로서 그 자식이 효자이기를 바라지 않는 자는 없다. 그러나, 자식이 효자이더라도, 부모가 꼭 그 자식을 사랑한다고 할 수 없다(「外物」).

위의 인용문은 楊朱학파의 사상을 담고 있는 『呂氏春秋』「先己」편 그리고 『莊子』「外物」편에 나온다. 楊朱학파는 자기 자신[己]에 주목하고, 生을 강조한다. 반면 莊子는 세상 일이란 인간의 의지대로 되지 않는다[外物不可必]는 통찰을 공유하면서도, 生의 개념을 중시하지 않는다. 楊朱가 자기의 生을 중시했던 것처럼, 莊子는 자기 안에 있는 것을 보존할 것을 주장한다. 그러나 자기 안에 있는 것을 보존하는 일의 목표는 안정된 마음[常心] 혹은 마음의 재계를 이루는 데 있다.¹³⁾ 生에 집착하기보다는, 마음으로 방향을 전환했음을 알 수 있다. 내적 안정에 대해 莊子가 제시하는 가장 분명한 도식은 '안으로는 변하지 않으면서 밖으로는 변화에 순응하는 것' [內不化而外化, 「知北游」]이다. 坐忘에서 生을 도외시해야(外生) 할 것으로 간주한 점과 『大宗師』에서 나오는, 신체가 변하는 환자들에 대한 이야기들을 고려해 본다면, 莊子에게 요절과 장수, 신체의 보존, 감각적 욕구 충족 등은 바깥[外]의 문제라는 점을 알 수 있다. 수명이나, 건강 등은, 명예나 재산 따위처럼, 인간의 의지에 따라 좌우될 수 없다고 간주했기 때문이다. 따라서 莊子가 생각하는 내적 안정 [內不化]은 신체의 보존, 장수, 감각적 욕망 충족과는 거리가 멀다는 점을 알 수 있다.

13) 彼爲己,以其知得其心,以其心得常心·物何爲最之哉? 「德充符」.

孟자의 경우, 자기 안과 밖을 구분하면서 밖에서 구하는 것은 命에 달린 문제라고 말한다. 타인의 평가, 지위, 재산 등 외물에 관한 일은 예측할 수 없는 것이므로 이러한 것들을 구하는 일에 대해서는 결과를 기약할 수 없다는 것이다. 반면 자기 안(內)에 있는 것은 자기 안에 원래 있는 것이므로, 구하면 반드시 얻을 수 있다고 말한다. (『孟子』「盡心」上-16) 자기 안과 밖을 나누고, 자기 안, 즉 자기 마음에 대해서만큼은 자신의 의지를 실현할 수 있다고 주장하는 것이다.

필자는 이상의 문제가 결합하여 내적[心] 안정을 모색하는 문제 의식으로 전화했으리라고 생각한다. 다시 말하자면, 외부적 유혹과 강압에 흔들리지 않을 것, 그리고 자신의 의지의 실현 여부에 의해 흔들리지 않을 것, 등의 문제 의식으로 이어졌을 것이다. 이러한 문제 의식은 孟子, 荀子, 莊子 사이의 공통점으로 지적될 수 있는 점이다. 그들 사이의 차이는 이러한 문제를 어떤 방식으로 해결하는가라는 문제이다.

孟子, 荀子, 莊子 모두 외물의 추구, 즉 부귀와 명예를 추구하는 행동에 대해 비판적인 태도를 취한다. 孟子나 荀子は 명예나 부귀는 그것 자체가 목표가 아니라 다른 것, 즉 儒家적인 이념을 추구하는 과정에서 얻을 수도 혹은 얻지 못할 수도 있는 것이라고 생각한다. 그들은 행위의 목표는 명예와 높은 지위에 있는 것이 아니라, 유가적 이념을 추구하는 데 있다고 생각하고 있다. 또한 명예와 높은 지위를 바라는 사람들이 얻게 되는 결과와 仁義를 추구하는 사람들이 얻게 되는 결과도 다르다. 孟子는 天爵과 人爵을 구분하고 있다. 孟子는 儒家적 이념의 관점에서의 고귀함과 세속적인 관점에서의 고귀함을 말하고 있다고 할 수 있다. 따라서 이들에게 삶의 만족은 명예나 재화의 충족에 있지 않다. 이들에게는 儒家적 이념을 실현하는 삶을 살아가는 것이 그들의 이상적인 삶이 된다. 현실적인 명예나 재화의 성취보다는 도덕적인 자기 수양을 중시해야 한다는 점에서 드러나듯이, 이 점은 荀子에게서도 마찬가지이다.

그러나 仁義를 기준으로 삼아 판단하고 행동하려는 시도에 대해서는 두 가지 문제가 제기될 수 있다. 1) 仁義가 외부적 억압이나

강제와 다를 바 없다고 생각하거나, 혹은 2) 仁義를 추구하는 것 자체가 이미 명예와 재화를 얻기 위한 수단 아닌가 라고 질문을 제기할 수 있기 때문이다. 다시 말하자면, 楊朱나 莊子 같은 사상가들은 이러한 방식 역시 또 다른 범주의 物에 대한 추구 내지는 物에 의해 부러지는 것〔役於物〕이라고 비판할 수 있을 것이다.

孟子는 仁義가 인간 안〔內〕에 이미 있다고 대답하여 이러한 문제를 피해 나간다. 그는 仁義가 인간 안에 있으므로 외부에서 부가되는 것이 아니라는 점을 밝힌다. 그리고 도덕은 아무런 조건없이 四端之心으로 자연스럽게 드러나므로, 명예나 재화를 얻기 위한 수단으로 간주할 수 없다고 주장한다. 한편 荀子는 일의 경중(輕重)을 헤아려 보아야 한다고 주장한다. 자기 자신의 수양이 중한가 아니면, 외물 추구가 더 중요한가라고 묻고, 학습을 통해 도덕을 습득하게 되면, 부귀가 비록 적더라도 만족스러운 삶을 누릴 수 있다고 주장한다. 이러한 점에서 荀子는 輕重을 제대로 헤아릴 명확한 판단 기준을 확보해야 한다고 주장한다. 荀子의 마음 이론이 주목하고 있는 부분은 이러한 점이다. 孟子와 荀子는 행위의 동기와 가치 판단의 기준이 마음에 있다고 주장하거나, 마음에 가치 판단의 기준을 명확히 확보해야 한다고 주장함으로써 문제를 해결하고 있는 것이다.

외부로 치달는 마음을 추스리려는 시도는 莊子도 동일하다. 莊子 또한 자기 안에 있는 것을 보존할 것을 주장하고, 외물에 의해 부러지는〔役於物〕 상태에서 벗어나야 한다고 주장하고, 이에 대한 해결책으로 心齋를 제시하고 있기 때문이다. 莊子에게 마음은 孟子나 荀子처럼, 자기 수양, 내적 안정의 계기라는 의미를 지닌다. 그러나 마음에 대해 관심을 표시하고 있다고 해서 같은 방법을 사용하거나 같은 결론에 도달하지는 않는다. 仁義 등이 마음에 내재해 있다고 주장하거나, 혹은 도덕을 내면화하는 방법을 제시하지는 않고 있다. 莊子는 儒家들이 높이 평가하는 비간(比干)이나 용봉(龍逢) 등에 대해 높이 평가하지 않는다. 도리어 이들을 명예에 집착하다가 자기 자신을 망친 사람〔行名失己 「人間世」〕이라고 생각한다. 莊子는 이들을 외물에 부러지는〔役於物〕 사람으로 간주한 것이다. 仁義 등에

대해 이들과 다른 입장을 가지고 있었기 때문이다. 莊子は 仁義 같은 규범들에 대해 자기 안에 있는 것이라고 여기지 않고 있다. 또한 항구불변한 기준으로 삼아야 할 것으로 여기지도 않는다. 심지어 莊子は 外物(外物)이라고 일컫고 있다.(「駢拇」편 참조) 이러한 점에서 내적 안정을 이루는 방법에서 이들은 많은 차이점을 가지고 있음을 볼 수 있다.

4. 莊子の 心 이론

孟子나 荀子와는 달리, 莊子は 마음의 기능이나 위상에 대해 언급하지 않는 편이다. 그러나 心齋, 거울과 같은 마음 같은 경우에는, 마음을 무척 중요한 개념으로 다루고 있다. 구체적으로 莊子は 道를 체득하고 있는 사람과 그렇지 못한 사람의 차이를 마음(心)을 통해 설명하고 있다.¹⁴⁾ 한편 감각 기관과 마음의 관계에 대해 설명하고 있는 부분이 있으나(「外物」편), 마음과 감각 기관의 차이에 대해 상세히 언급하지 않는다.

莊子の 마음에 대한 논의는 다음과 같이 크게 세 부분으로 나누어 볼 수 있다. 1) 고정된 마음(成心), 2) 마음의 재계(心齋), 3) 거울과 같은 마음이다. 成心이 물욕과 이념적 편견에 사로잡힌 사람의 마음이다. 心齋는 물욕과 이념적 편견에 사로잡힌 마음을 극복하기 위한 수양 방법이다. 그리고 거울과 같은 마음은 道를 체현한 사람의 마음이다. 그리고 거울과 같은 마음은 道를 체현한 마음이 어떤 상태로 작용하는지 설명하는 부분이다. 먼저 成心에 관련된 문제들을 살펴 본 후 心齋와 거울과 같은 마음에 대해 살펴 보도록 하겠다.

14) 「且夫乘物以遊心,託不得已以養中,至矣. 何作爲報也! 莫若爲致命,此其難者.」 「人間世」 常季曰,「彼兀者也,而王先生,其與庸亦遠矣. 若然者,其用心也獨若之何?」 「德充符」 將求名而能自要者,而猶若是,而況官天地,府萬物,直寓六骸,象耳目,一知之所知,而心未嘗死者乎! 「大宗師」 雲將曰,「吾遇天難,願聞一言.」 鴻蒙曰,「噫! 心養.」 汝徒處無爲,而物自化. 「在宥」

3. 거울과 같은 마음

1) 거울과 같은 마음

孟子나 荀子에게는 구체적인 행위 원칙, 즉 物에 대한 처리 방식은 명확하다. 孟子는 선왕의 도리, 荀子에게는 禮이다. 반면, 莊子는 이러한 모든 것들을 마음에서 비워야 한다고 말한다. 莊子의 虛는 사태 판단의 기준으로 작용할 수는 없다. 莊子의 虛는 사태에 임하는 자세를 의미한다. 그렇다면, 구체적인 사태들에 대한 판단은 어떻게 해야 하는가? 구체적인 판단을 어떻게 내리는가를 살펴 보기 위해서는 마음에 대한 거울의 비유를 검토해 볼 필요가 있다. 마음을 거울에 비유한 부분들은 마음이 구체적으로 어떤 상태로 놓여 있는가, 혹은 마음이 어떤 식으로 작용하고 있는가(用心)에 대해 말하고 있다.

마음을 거울에 비유한 것은 『莊子』 전편에서 세 차례 나온다. 「應帝王」에 나온 것 외에, 「天道」편과 「天下」편에서 보인다.

① ...하늘에게서 받은 것을 다하지만, 보여지는 것은 없고, 다만 텅 비어 있을 뿐이다. 至人의 마음 씀씀이는 거울과 같아서, 어떤 것이든 맞이하거나 보내는 것이 없이 감응(感應)하고 축적함이 없다. 그러한 까닭에 物을 감당해내면서도 物에 자기 자신이 다치지 않는 것이다(「應帝王」).

② ...물이 맑으면 그 밝음은 터럭도 비추어 낼 수 있고, 그 잔잔함은 수평에 들어 맞으니, 뛰어난 장인도 본받는 바이다. 물도 고요하면 맑아지게 되는 데, 하물며 精神은 어떠하겠는가! 聖人의 마음이 고요함이어! 천지의 거울(鑑)이요, 만물의 거울(鏡)이다(「天道」).

③ 關尹은 다음과 같이 말하였다. “자신을 어떤 특정 입장에 두지 않게 되면, 物은 제 모습을 스스로 드러낸다. 움직임은 물과 같이 하고, 움직임이 없을 때는 거울과 같이 하라. 그 감응함은 마치

매아리와 같이하여, 홀연한 것이 마치 없는 것 같고, 고요한 것이 물이 맑은 것처럼 하라(「天下」).”

위의 인용문에서 거울(鏡)이라는 단어는 세상을 있는 그대로, 아무런 왜곡 없이 비추어낸다는 의미에서 사용되고 있다. 각 인용문의 강조점은 조금씩 다르다. 인용문①에서는 거울과 같은 마음 씩씩이로 대상[物]에 임했을 때, 자기 자신을 손상시키지 않으면서, 대상[物]에 대응할 수 있다는 점을 강조하고 있다. 그리고 인용문①과 인용문②③ 사이의 차이점은 물(水)에 관련된 것이다. ②③에서 莊子は 마음을 물에 비유하고 있다. ②의 인용문에서 물(水)는 지극히 고요하다(靜)는 측면에 초점이 맞추어져 있다. 흔들림이 없는 물은 그 자신이 밝음(明)을 내어 거울처럼 비추어 낼 수 있다는 점을 강조하고 있다. 거울과 연관된 의미로서의 水의 용례는 「德充符」에서 보인다. 물이 흔들림이 없을 때 사물을 비추어 낼 수 있는 것처럼, 마음이 안정되어 있을 때 사물을 명확히 조망할 수 있다는 것이다. 荀子의 마음 이론에서 나오듯이, 물의 비유는 거울의 비유와 유사하게 쓰인다. ③에서 물(水)은 활동할 때에, 그 움직임이 어떤 정해진 틀이 없이 상황에 맞게 진행된다는 의미에서 사용되었다. 이것은 물이 원래 정해진 모양이 없다는 데서 착안한 것이다. ‘감응함이 때아리 같다’라는 표현에서 드러나듯이, 특정한 방식을 고집하지 않고, 자신에게 다가오는 사태에 맞추어 대응한다는 점이 강조되고 있다. 이상의 각 인용문에서 드러난 거울과 같은 마음의 특성을 至人 혹은 聖人の 心과 관련해 이해해 보면 다음과 같은 세 가지 특성으로 정리된다.

① 자기 자신에 대해 이러저러한 규정이 없는 내적 안정이 전제 조건이 된다.

② ①에 근거하여 세계의 실상을 있는 그대로 왜곡 없이 비추어 낸다.

③ 외부적 사태와 갈등을 일으키지 않는 상태에서 세계와 교섭한다.

이상의 특징에 비추어 볼 때, 성인이 갖고 있는 ‘거울과 같은 마

음 씹씹이' 라는 것은 인간들의 독단적인 가치 판단을 배제하여 마음을 비워 두었을 때, 자신에게 닥치는 외부적 사태에 대해 적절하게 대처할 수 있다는 의미를 가지고 있다. 荀子와 莊子는 물이 맑고, 고요한 상태일 때, 사물을 명확히 비추어 낼 수 있듯이, 마음도 맑고 고요한 상태를 유지할 때 사태를 가장 잘 반영할 수 있다는 점에 착안하고 있다. 그리고 이러한 점에 근거하여 마음을 거울과 같은 상태로 둘 것을 요구한다. 莊子가 마음을 거울에 비유할 때에는 감정적인 선호, 특징한 가치 기준, 선입견 등을 배제하라는 의미가 포함되어 있다. 그리고 과거의 판단을 축적하지 않는다는 점에서, 과거에 어떻게 판단했든, 매 사태는 새롭게 인식하고 대처해야 한다. 반면 荀子가 마음을, 잔잔한 물이 사물을 제대로 비추어 낼 수 있다는 점에 비유할 때에는 사태의 이치를 명확히 파악하려는 의도를 가지고 있다. 사태를 명확히 파악한다는 주장은, 가치 판단의 기준을 명확히 적용하겠다는 주장이라고 할 수 있다. 이와 같은 구도에서 荀子의 거울과 같은 마음은 이미 판단 기준을 가지고 있다.

거울과 같은 마음은 자기(己)를 중심으로 보면, 두 가지 방향으로 작용한다. 첫 번째로는 자신이 갖는 삶의 조건에 대한 작용이다. 자기 안에서 신체의 훼손이나, 요절과 장수 같은 문제들이 이에 해당한다. 예를 들어, 삶에 대한 집착은 도외시해야 할 문제이지만, 한편으로 삶과 죽음 또한 자기 안의 문제이다. 거울과 같은 마음을 유지하고 있을 때, 삶과 죽음, 자신의 신체의 변화, 훼손 여부는 있는 그대로 받아들여야 할 대상이다. 왜냐하면, 莊子는 인간의 신체 또한 物로 바라보기 때문이다. 두 번째로는 자기에게 다가오는 외부적 사태이다. 외교적 업무 수행 혹은 소를 잡는 일 등등에 대한 처리 등이 이에 해당한다. 이러한 점에서 본다면, 거울과 같은 마음은 己-物 구도에서는 양쪽 모두에 작용할 수 있다고 할 수 있다. 바꾸어 말하자면, 거울과 같은 마음은 자기의 신체 같은 내부적 조건으로서의 物과 자기의 밖에 있는 소를 잡는 일, 혹은 외교적 업무 수행이라는 외부적 조건으로서의 物, 양쪽에 작용한다고 말할 수 있다. 이러한 맥락에서 己-物구도는 心-物 구도로 이행한다.

거울과 같은 마음으로 사태에 임해야 한다는 구도는, 莊子 이후,

道家에 영향 받은 사상가들이 빈번하게 사용하는 因이라는 개념에서보다 구체적으로 드러난다. 莊子가 사용하는 因이라는 말은 그 용례를 살펴보면, 거울의 비유와 동일한 구도를 가지고 있다. 莊子는 '생긴 그것대로 해나가는 것'〔因其固然「養生主」〕, '마음 밖의 대상의 스스로 그러함에 따른다'〔因物自然「應帝王」〕 등의 표현을 사용한다. 因의 기본적인 의미는 있는 그대로에 따른다 정도의 의미를 갖고 있다고 할 수 있다. 『孟子』에 나오는 因의 의미는 무엇무엇에 따른다는 의미를 지니고 있다.¹⁵⁾ 보다 구체적으로 말하자면, 사태 처리에 있어 어떤 것에 힘입다는 의미로 사용된다. 孟子는 구체적인 사태에 대한 처리는 마음의 선함〔心善〕만으로는 부족하고 선왕의 방법에 힘입어야〔因先王之道〕 한다고 말한다. 孟子에게는 과거에 시행되었던 원리가 구체적인 사태 판단의 전범으로 작용한다. 그리고 孟子가 말 끝마다 堯舜을 들먹였다는 점(『孟子』「滕文公」上-1)을 감안해 본다면, 孟子가 말하는 先王之道란 堯舜의 정치와 가까운 의미였을 것이다. 孟子의 관점을 따른다면, 구체적인 사태에 대한 처리 방식은 다음과 같은 구도를 따른다.

1) 마음의 선함〔心善〕을 기반으로,善良的 동기 혹은 善良의 의지를 마련한다.

2) 구체적인 처리 방식에 대해서는 先王之道이라는 전범에 근거한다.

孟子의 因과 莊子의 因의 차이점은 孟子에게 因의 목적어는 先王之道이다. 莊子에게는 因의 목적어는 物이라는 점이다. 物은 사태 처리 방식의 전범이 아니라, 사태 자체이다. 因의 목적어로 어떤 전범을 제시하지 않고, 物을 목적어로 이해한 이유는 다음과 같다: 대상에 대해 판단을 내릴 때, 중간에 어떤 선판단도 중간에 끼워 넣지

15) 孟子曰.. 離婁之明,公輸子之巧,不以規矩,不能成方員...堯舜之道,不以仁政,不能平治天下. 今有仁心仁聞而民不被其澤,不可法於後世者,不行先王之道也. 故曰,徒善不足以爲政,徒法不能以自行...遵先王之法而過者,未之有也. 聖人既竭日力焉,繼之以規矩準繩,以爲方員平直,不可勝用也...既竭心思焉,繼之以不忍人之政而仁覆天下矣. 故曰.. 爲高必因丘陵,爲下,必因川澤,爲政,不因先王之道,可謂智乎? 『孟子』(離婁)上-1.

않고, 대상 자체가 가지고 있는 구조, 의미 맥락에 집중하겠다는 것이다. 이러한 점은 앞에 나온 거울과 같은 마음이 갖고 있는 구도와 일치한다. 그리고 여기에 대한 구체적인 예로는 庖丁解牛(「養生主」)의 고사를 들 수 있다.

『管子』「心術」上에 나오는 因의 정의는 위 인용문에 나오는 因의 의미를 잘 드러내 준다. ‘因이라는 것은 자기(자기의 주관적 편견)를 버리고 物을 법도로 삼는 것이다(因也者, 捨己而以物爲法.)’ 후대에 因의 목적어를 생략하고 그냥 因, 因任, 因循이라고 칭한 이유는 因이 특정한 목적어를 갖지 않는다는 점에 착안한 것이다. 이 경우, 因은 대응해야 할 사태에 대해, 다른 판단 기준을 적용하지 않고, 그 사태의 조건에 따라 대응한다는 의미가 된다.¹⁶⁾ 시비 판단의 문제에서 상황에 따라 是하고 상황에 따라 非한다는〔因是因非〕¹⁷⁾ 입장을 그대로 유지하고 있음을 알 수 있다. 따라서 莊子의 관점을 따르다면, 物에 대한 대응은 다음과 같은 구도를 갖는다.

- 1) 마음을 虛의 상태로 유지한다.
- 2) 대상을 있는 그대로 파악한다.
- 3) 物에 입각해 가능한 처리 방식을 모색한다.

이상에서 본다면, 心齋는 그 자체로 내적 안정의 계기로 작용한다. 그리고 동시에 외부 사태에 대한 대응을 위한 준비 자세라는 의미를 지니고 있다. 선판단을 모두 제거한 상태〔虛〕에서 사태를 있는 그대로 파악한 후에는, 각 사태에 대한 구체적인 처리 방식을 모색하게 된다. 각 사태에 대한 판단은 구체적인 형태로 드러날 수밖에 없다. 동일한 사태에 대해 무한 수의 판단이 가능하고, 어떤 선택을 내릴 경우에는 결국 무한 수의 가능성 중 어느 하나를 선택하게 된다. 그리고 어느 하나를 선택한 이상, 그 나머지는 버리게 된다. 다시 말하면, 聖인이 禮를 따르거나, 형벌을 내리는 것처럼, 분별적

16) 이러한 점에 근거하여 박정철은 因을 ‘조건을 파악하다’라는 의미로 해석하고 있다. 박정철, p.35 참조.

17) A.C.Graham, *Disputers of the Tao*, La Salle, Open Court Publishing Company, 1989, p.190 참조.

판단의 형태로 나타날 수밖에 없다. 한편 莊子는 시비판단을 절대화할 때, 발생할 수 있는 문제를 비판하고 있다. 이러한 점에서 본다면, 莊子는 자기 모순에 빠지는 것처럼 보인다. 그러나 여기에서 상기해야 할 점이 있다. 莊子는 시비 판단을 보편화하려는 태도를 비판하고 있지, 시비 판단 자체를 완전히 지워 버리라고 주장하고 있지는 않다는 점이다. 다음과 같은 곳에서 莊子는 시비 판단에 대한 적극적인 태도를 보이고 있다.

천하의 是非는, 딱히 정할 수는 없다. 비록 그렇지만 無爲함으로써 是非를 정할 수 있다(「至樂」).

여기서 莊子의 是非 판단론을 상기할 필요가 있다. 莊子의 언어에 대한 분석에서 보이듯이, 각 사태는 수많은 방식으로 판단 내릴 수 있다. 구체적인 판단이 내려진 경우에, 판단 주체는 각 사태에 대해 내릴 수 있는 수많은 판단들 중 어느 하나를 선택한 것이다. 바꾸어 말하면, 수많은 선택지 중 어느 하나를 선택한 것이다. 사태 파악의 전제 조건은 모든 是非 판단을 배제한 虛이지만, 사태의 처리 방식에는 다시 是非 판단이 개입하게 되는 것이다. 莊子가 문제 삼는 것은, 다만 한 때 유용했던 판단을 다른 상황에 무리하게 적용하려는 독단적인 태도이다.

莊子가 仁, 禮, 刑 등 기존의 규범과 제도에 대해 긍정적인 맥락에서 진술하는 경우는 다음과 같은 맥락이었을 것이다. 특정한 입장을 고수하면서 사태에 임하는 것이 아니므로, 서로 모순되는 대안들도 수많은 선택지 중 하나로서 고려한다. 또한 禮나 刑 따위의 제도적 장치들도 사태에 대해 내릴 수 있는 수많은 가능성 중 일부이다. 그리고 그 사태에 대한 적합한 판단이 禮나 刑이라면, 禮나 刑을 사용한다. 莊子는 여기에 한 가지 단서를 달고 있다. 禮, 刑 따위가 가장 적합한 선택일 경우에는 문제가 없지만 그렇지 않을 경우에는 禮, 刑을 문제삼지 않아야 한다는 것이다. 莊子식의 성인이 仁義나 刑, 禮를 행한다고 하더라도, 이러한 점에서 이것들을 받아들이는 자세에서 儒家와 큰 차이를 가지고 있다.

名이란 여러 사람이 쓰는 그릇으로 혼자서 독점할 수 없는 것입니다. 仁義란 선왕이 거처하던 오두막같은 것입니다. 하루 정도는 묵을 수 있겠지만 오래 묵을 수는 없습니다(「天運」).

위 인용문에서 볼 수 있듯이, 仁義 등은 잠시, 즉 한정된 사태에서만 사용할 수 있는 행위 방식일 뿐이다. 모든 사태는 시간과 공간적인 한정 속에서 발생한다. 따라서 각 사태는 그 사태가 갖는 한정 속에서만 고려되고, 사태에 적합한 처리가 중시된다.

발을 잊는 것은 신발이 적합하기 때문이다. 허리를 잊는 것은 허리띠가 적합하기 때문이다. 知가 是非를 잊는 것은 마음에 적합하기 때문이다. 안으로 변화하지 않고 외부적인 것을 따르지 않는 것은 일의 처리가 적합하기 때문이다. 적합한 것에서 시작하여 적합하지 않은 적이 없는 이유는 적합함이 적합함이라는 생각을 잊었기 때문이다(「達生」).

위 인용문에서 본다면, 가장 적합한 판단이 가장 자연스러운 판단이라고 할 수 있다. 莊子가 말하는 적합한 선택이란 부득이(不得已)함과 통하는 의미로 생각한 것으로 보인다. 자신이 처한 상황과 자신이 처한 조건을 있는 그대로 반영하고 내리는 선택은, 그보다 더 나은 선택이 없다는 점을 인지하고 내린 판단이므로, 부득이한 선택이기 때문이다.

그리고 부득이한 선택을 내리는 과정에서 행위자는 내적 안정을 다시 한번 확인하게 된다. 虛의 상태에서 이미 마음을 비움으로서, 감정의 동요나 독단적 편견을 배제하여 마음의 평정을 이루었지만, 또한 자신이 처한 상황과 조건에 몰두함으로써, 자신의 안위, 일의 성패에 대한 생각들을 잊을 수 있기 때문이다.¹⁸⁾

이러한 점은 인간의 감정에도 똑같이 드러난다. 莊子는 정서적인 편향 등을 제거할 것을 주장하고 있으나, 감정 자체를 완전히 없애 버리자고 주장하고 있는 것으로 보이지는 않는다. 莊子식의 성인에

18) 行事之情而忘其身, 何暇至於悅生而惡死! 「人間世」

계도 외부 사태와 접촉했을 때, 냉정하고, 온화하고, 기뻐하고, 노하는 감정 등은 나타난다. 그러나 일반인들의 감정 표출과 莊子식의 성인의 감정 표출은 다르다. 일반인과의 차이점들은 두 가지이다. 첫째로는 이러한 감정 표출이 지속되어 삶의 안정을 파괴하는 정도에까지는 이르지 않는다는 점이다. 두번째로는 감정 표출이 자신에게 다가 오는 사태에 대한 적절한 대처라는 점이다.¹⁹⁾ 이러한 점에서 虛의 상태는 구체적인 감정이 정도를 넘어서는 일을 방지해 주는 힘 정도의 의미로도 이해해 볼 수 있다.

이상의 논의에 맞추어 앞에 나온 거울의 비유를 다시 한 번 검토해 볼 필요가 있다. 거울의 비유에서 莊子가 아무런 선판단 없이 사태를 있는 그대로 반영해야 한다는 주장은, 구체적인 사태에 있어서, 적절하게 대응하고 나서 그 대응 방식을 축적하지 않는다는 점으로 연결된다. 孟子의 因과 비교할 때 드러나듯이, 莊子의 因物의 구도에서는 과거의 전범이 구체적인 행위에서 행위 지침으로 사용되지 않는다. 따라서 거울과 같은 마음을 유지하고 있는 사람이 취하는 사태에 대응 방식은 과거의 경험에 구속되지 않는다.

이러한 점에 근거하여, 필자는 莊子가 독특한 시간관을 가지고 있다고 생각한다. 心齋나 坐忘을 통해, 자기 자신을 비운 상태에서는 따라야 할 전범으로서의 과거[古]가 사라진다. 다만 마음[心]과 마음 밖의 대상[物] 사이의 감응만이 남게 된다. 따라서 거울과 같은 마음에서는 과거[今]는 의미를 잃게 되고, 오직 현재[今]만이 남게 된다. 거울과 같은 마음을 유지하고 있는 사람[至人]은 어떤 상황이라도래하더라도, 사태에 대해 새롭게 해석하고 이에 따라 대응한다. 매순간 매순간 구체적인 상황들과 맞닥뜨리는 주체의 입장에서 볼 때는, 마음 밖의 대상에 대해 대응하는 일은 각 상황에 대한 새로운 대응의 시작일 뿐이다. 여기서 새롭게 하는 것은 이전과는 다른 방식으로 대응한다는 점 때문이 아니다. 그것은 한 사태에 적용했던 것들을 무리하게 다른 사태에 끼워 맞추지 않는다는 점에서 새롭다

19) 다음과 같은 부분을 참고하라. 若然者, 其心忘, 其容寂, 其, 淒然似秋, 煖然似春, 喜怒通四時, 與物有宜而莫知其極「大宗師」.

는 것이다. 바꾸어 말하면, 과거에 취했던 자신의 판단과 행동, 또는 과거의 인물이 취한 판단과 행동이, 구체적인 상황에 있는 행위 주체가 취해야 할 행동과 판단에 아무런 구속력을 갖지 않는다는 것이다. 이러한 점에서 한 개인이 자신에 대해 내리는 평가, 즉 자신의 사회적 역할 규정이나 자신이 특정한 상황에서 취하게 되는 행동, 즉 한 개인이 따르는 길은 끊임없는 변화에 놓이게 된다. 자신을 둘러싸고 있는 환경이 변화하므로, 이에 따른 대처 방식도 변화해야 하기 때문이다.

다음과 같은 부분에서 莊子は 儒家가 과거[古]에 집착하는 측면에 대해 비판한다.

예의법도(禮義法度)란 시간에 따라 변하는 것이다. 지금 원숭이를 잡아 주공(周公)의 옷을 입혀 놓으면, 원숭이들은 반드시(주공의 옷을) 물어 뜯어 찢어 버리고, 모두 벗어 버린 후에야 만족할 것이다. 옛날[古]과 지금[今]의 다름을 살펴보면, 원숭이와 주공의 다름과 같다(「天運」).

이러한 점에 근거하여, 필자는 莊子가 과거와 현재[古今]의 문제에서 철저히 현재[今]에 초점을 맞추고 있다고 생각한다. 제자백가들 중, 莊子만큼, 철저히 현재[今]에 초점을 맞추는 사상가로 거론할 수 있는 사람은 韓非子 외에는 없다. 儒家의 경우, 과거[古]로부터 자유로울 수 없다. 儒家에게 堯, 舜, 禮 등 과거의 전범(典範)은 부정할 수 없는 권위이다. 孟子의 경우, 말 끝마다 堯舜을 거론하며, 과거의 실존 인물인 堯, 舜을 본받아야 한다고 주장한다. 荀子에게, 과거에 선왕이 제정한 禮는 현재의 문제 의식하에 끊임없이 재해석되고, 새로운 의미를 부여 받으며, 되살아 난다. 孟子, 荀子에게 삶을 의미있게 해 주는 것은 과거[古]에 존재한다. 따라서 孟子, 荀子의 현재[今]는 과거[古]에 구속되어 있다고 볼 수 있다.

이상의 논의를 정리해 보자면, 莊子가 거울과 같은 마음을 통해 이야기하려는 바는, 과거에 구애받지 않고, 모든 사태를 현재의 관점에서 바라 보며, 주어진 상황에 따라 자신에게 적합한 길을 찾아

나가는 인간형을 제시하는 데에 있다. 이러한 점에서 莊子의 관심은 사람이 따라야 할 길을 제시하는 데 있는 것이 아니라, 어떻게 하면 인간이 자신의 길을 찾을 수 있는가, 그리고 자신의 길을 찾기 위해서 어떤 조건을 갖추어야 하는가라는 질문을 던지고 있다고 필자는 본다.

2) 孟子, 荀子와의 비교

앞 절에서 필자는 거울과 같은 마음은 자기 자신(己), 그리고 자기 바깥의 각종 사태(物)에 모두 작용한다는 점을 지적했다. 그리고 필자는 莊子의 관심이 어떻게 하면 인간이 자신의 길을 찾을 수 있는가에 있다고 보았다. 이 점에서 孟子와 荀子が 말하는 인간다움, 인간다운 삶과 비교할 만한 점이 있다고 필자는 생각한다. 사물의 무한한 전화 과정 중에 잠시 인간의 몸을 빌려, 이 세상에 존재하고 있다는 사실 또한 거울처럼 있는 그대로 반영해야 할 요소이기 때문이다. 인간이라는 物로 태어난 이상, 죽음은 피할 수 없는 부득이한 일이다. 이 또한 어찌 할 수 없는 것(不得已)에 포함되는 것이다. 이 뿐만 아니라 인간인 이상, 부모 형제, 그리고 자신을 둘러싼 각종 사회적 관계도 피할 수 없다. 莊子는 「人間世」에서 효도와 충성의 문제를 다루면서, 이러한 문제, 즉 인간이라는 조건에 대해 논의하고 있다.

인간이라면 피할 수 없는 것, 인간다움 등의 논의는 荀子, 孟子 양쪽 모두와 비교해 볼 수 있는 문제이다. 荀子와 孟子 사이에는 한 가지 일치점이 있다. 양쪽 다 인간다움에 대한 논의에 기반하여 자신들의 논의를 전개하고 있다는 점이다. 孟子에게는 인간다움 그리고 인간다운 삶에 대한 논의가 그의 마음 이론의 근저에 놓여 있다. 孟子에게는 인간을 인간답게 해 주는 요소는 인의예지의 사단(四端)의 마음으로 드러난다. 荀子는 인간이 동물과 다른 이유는 인간에게 사회적 차별(分)이 있기 때문이라고 주장한다. 그리고 그는 사회적 차별(分)이 禮 이론의 핵심이라고 주장한다. 이들에게 인간다움을 규정하는 일은 그들의 논의의 출발점이나 다름 없다. 이러한

점에서 본다면, 孟子와 荀子が 주장하고 있는 인간다움에 대한 정의는 인간이 따라야 할 길은 무엇인지에 대한 대답을 내포하고 있다. 孟子에게는 인간다운 삶이란 확고한 도덕 의지를 가지고, 어떤 상황에도 굴하지 않고, 유가적 이념을 실현해 나가는 것이다. 荀子에게 인간다운 삶이란 자신이 전체 사회에서 어떤 위치를 지니고 있는지 확인하고, 禮에 규정된 자신의 분수를 지키며 살아가는 것이다. 이들은 유가적 이념에 따라 인간이 따라야 할 길을 미리 규정하고 모든 사람은 이 길을 따라가야 한다고 주장하고 있다. 孟子와 荀子는 마음의 문제를 도덕적 주체성의 확보의 측면에서 다루고 있다. 이들에게 가장 중요한 문제는 유가적 이념이 실현된 세상을 만드는 것이기 때문이다. 따라서 이들에게 마음 밖의 대상[物]에 대한 처리 과정은 유가적 이념을 실현하는 맥락에서 이해된다. 이러한 이유에서 孟子나 荀子는 구체적인 사태 처리에 있어, 항상 堯舜같은 유가들이 칭송하는 전범(典範)이나 禮 같은 형식적 규범에 기댈 수밖에 없다.

莊子는 이들 모두와 논의의 성격을 달리하고 있다. 앞에서 지적했듯이, 莊子の 내적 안정은 마음을 비워 버리는 데에 근거한다. 동시에 그는 육신의 보전, 감각적 욕구 충족-生을 도외시해야 한다고 주장한다. 그렇다고 해서 莊子가 인간이 갖고 있는 조건들을 무시하고자 주장했다고 보기는 어렵다. 「養生主」 같은 편에서 莊子는 養生을 꽤 중요한 개념으로 다루고 있다. 이 점에 대해서는 앞에서 지적한, 내적 안정이 외부 사태에 대한 대응을 위한 근거가 된다는 점을 상기해 볼 필요가 있다. 莊子는 어떠한 선판단도 마음에 두지 말고 사태에 임하라고 말하고 있다. 어떤 전범이나 가치관을 가지고 사태를 판단하지 말고, 마음을 비운 상태에서 사태에 임해야 한다는 것이다. 莊子는 바로 이러한 상태에서만 道를 따를 수 있다고 생각하고 있다. 거울과 같은 마음을 유지하는 사람은, 주어진 상황에 따라, 자기 자신과 주변 요건을 충분히 반영하고, 적합한 선택을 내리는 과정에서 자기 자신에게 적합한 삶을 찾아 나가게 된다. 이 때, 자신의 삶을 찾아 나가게 되는 개인은, 자신의 사회적 역할, 문화적 전통에서 자유로운 개인이다. 이러한 사람에게는 자기 자신의 자유정신[心]과 대상으로서의 세계[物]만이 존재한다. 자신의 사회적

역할, 문화적 전통에 대해 자유로운 정신으로, 오직 현재에 초점을 맞추며, 세계와 만나므로, 이러한 사람이 자신의 길을 찾아나가는 과정은 예술가들의 창조 과정을 방불케 한다.

이런 장자식 사고 방식에 따른다면 仁이나 禮 같은 儒家적 규정도 구체적인 상황에서 삶을 이끌어가는 한시적인 원칙이 될 수 있다. 그러나 중요한 점은 어떤 일정한 규정을 구체적 상황이 아닌 모든 경우에 적용되는 절대적인 원칙으로 삼아서는 안된다는 것이다. 유가적 이념이 자기가 처한 조건과 주변 상황에 맞지 않는다면, 오히려 그 반대의 길에서 삶의 방식을 찾아야 한다. 거울과 같은 마음의 상태를 유지하고 있는 사람이라면, 특정한 상황에서 내린 판단을 무리하게 확장하려 하지 않을 것이기 때문이다. 물론 이 경우 마음을 거울과 같이 유지하고 있는 사람이 삶에 대해 취할 수 있는 태도는 달라지게 된다. 구체적으로 특정한 어떤 삶이 이미 있음을 확인하고, 그러한 삶을 살아야 한다고 주장하는 방식이 아니라, 자신의 조건을 명확히 파악하고, 거기에 근거해 가장 적합한 방법들을 모색하는 방식을 취하게 된다. 단 삶을 유지하는 방법, 혹은 삶을 길러 나가는 방법에 있어서 어떤 특정한 방식에 대한 선호는 용납하지 않았을 것이다. 따라서 거울과 같은 마음을 유지하고 있는 사람의 삶은 자신이 처한 조건에 따라 변화하게 된다. 이러한 점에서 孟子, 荀자가 인간이 따라야 할 길(道)에 대해 논하고 있다면, 莊子は, 자신의 마음을 비웠을 때, 따라가게 되는 길(道)에 대해 논하고 있다고 할 수 있다.

4. 결 론

孟子, 荀子は 무엇이 대안인가에 대해 나름대로의 근거를 가지고 대답한다. 그리고 이들의 이론은 이에 기반해 자신들이 그리는 사회 전체의 상까지 제시한다. 반면 莊子は 문제 해결의 출발점에 대해 문제 삼고 있다. 莊子は 인간이 내리는 판단은 보편화될 수 있는지, 인간들이 만들어낸 이념들을 통해 인간의 삶이 개선될 수 있는지에

대해 강한 회의를 표명한다. 결국 그의 논의는 마음 이론을 통해 이러한 것들로부터 자유롭고 해방된 개인상을 제시하는 것으로 귀결된다. 莊子は 이러한 인간이 되었을 때, 모든 문제를 새롭게 인식하고, 기존의 방식에 구애받지 않으면서, 해결점을 찾을 수 있으리라고 생각하고 있다. 이러한 점에서 본다면 그의 마음 이론의 주안점은 인간이 어떤 자세를 유지했을 때, 독단과 아집에 빠지지 않으면서 대안을 모색할 수 있는가를 밝히는 데에 있다고 할 수 있다.